

Revista de Antropología Experimental

nº 10, 2010. Texto 6: 111-132.

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282

ISSN (cd-rom): 1695-9884

Deposito legal: J-154-2003

<http://revista.ujaen.es/rae>

EL MIEDO POLITICO EN C. ROBIN Y M. FOUCAULT

Maximiliano E. Korstanje

Universidad de Palermo, Argentina

mkorst@palermo.edu

POLITIC FEAR IN C. ROBIN AND M. FOUCAULT

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo principal discutir en forma teórica la función de lo político como articulador de temor, el sentimiento de seguridad, el proceso de territorialización y la posterior legitimidad que reivindica para sí mismo, el gobernante. Para cumplir con dicha tarea, examinaremos en detalle los trabajos de Michel Foucault y Corey Robin. Cada uno de ellos, mirando hacia su propia sociedad en tiempos y en contextos históricos diferentes, pero ambos los suficientemente ilustrativos como comprender la relación entre legitimidad, miedo y poder. Si bien tanto Robin como Foucault, a su manera y desde diferentes perspectivas, echan luz sobre el tema en estudio, existen en ellos diferencias (sustanciales) en cuanto a las causas y efectos del miedo político. En principio, Foucault (en los textos examinados) no va a hablar (expresamente) de miedo político sino de seguridad, territorialización, crisis, riesgo y peligro. En este contexto, si para Robin el miedo genera una propensión natural en el hombre al adoctrinamiento del Príncipe, en detrimento de su propia libertad, en Foucault el concepto de seguridad se encuentra asociado a una ruptura introducida en el siglo XVII con respecto a la idea cristiana de protección y salvación.

Abstract: How the fear, insecurity feeling, territorialization process converge with the legitimacy of a Prince is an unresolved issue which should bring the attention of many scholars. The present paper explores the topic in such a direction emphasizing on the contributions in the works of Michel Foucault and Corey Robin. Even if both shed light on the problem of legitimacy and politic power. Of course, they are divergent in respecting with the cause and effects of what fear operates in social daily life. In fact, Foucault (in his texts) will not refer to the fear in politic fields but security, territorialization, crisis and risk concepts. Under such a context, whereas for Robin, fear creates certain propensity in human beings towards an involuntarily indoctrination in detriment of their own freedom, in Foucault the notion of security is associated to the crash introduced by the changes of XVII regarding the Christian thesis of salvation and protection.

Palabras clave: Autoritarismo. Totalitarismo. Miedo. Seguridad. Población
Authoritarianism. Totalitarianism. Fear. Security. Population

Introducción

El miedo se encuentra presente a lo largo de todas las culturas y tiempos en los cuales los hombres han habitado la tierra. No obstante, si examinamos los mitos fundadores tanto de la tradición helénica, germánica, celtica o indoirania como la judeo-cristiana, notaremos que los relatos primigenios siempre han hecho mención a un momento de la humanidad en donde se tenía estrecha comunión con los dioses, y los alimentos les eran entregados sin mayores sacrificios. Ya sea por negligencia, soberbia, curiosidad, ira, u otro sentimiento, los dioses eligieron distanciarse de los seres humanos obligándolos al trabajo, al cultivo de la tierra, al dolor, y al sacrificio como castigo por sus ofensas. Esta ruptura entre el mundo ideal y el real, se ve acompañada por la introducción de lo político como la institución cuya función es velar por los hombres en tierras que les son inhóspitas. El gobernante no sólo decide la acción “colectiva” (conducción, término que deriva de conducta) sino que también protege los intereses de su grupo con respecto a las amenazas del medio o deseos de expropiación de otros grupos. En consecuencia, se puede afirmar que la vida política nace del principio de “escasez o privación material”, principio de donde también surge la religión (culto), la identidad y la alteridad. En este punto, el profesor Jean Marie Vernant es más que ilustrativo cuando –con respecto al nacimiento del mundo griego– afirma,

“al meditar sobre el desarrollo de esta historia, se puede pensar lo siguiente: para que exista un mundo diferenciado, con sus jerarquías y su organización, fue necesario un acto inicial de rebeldía, el de Cronos al castrar a Urano. En ese momento, Urano lanzó una maldición contra sus hijos, una imprecación que los amenazó con una culpa a pagar, una tisis. Contrariado así el curso del tiempo, aparecen el mal y la venganza, las Erinias que obligan a expiar las culpas, las Ceres. Las gotas de sangre caídas del miembro cercenado de Urano han engendrado las fuerzas de la violencia en toda la extensión del mundo” (Vernant, 2005:50).

El principio político es un acto, sino el primero, de violencia cuya característica principal es coaccionar, dirigir, negociar y reconducir la suma de las voluntades individuales con un fin último supra-comunitario. Sin lugar a dudas, el bienestar conseguido por el acto político engendra desconfianza, malestar, y la posibilidad de perder dicho privilegio. Nace, entonces, la posibilidad del “mal” como contra-respuesta a las decisiones que gobernante y gobernado tomaron (libertad). Empero, ¿cuál es el principio que mantiene unida a la estructura política y permite que el gobernado siga a quien gobierna?, ¿es la imitación, la inseguridad, el miedo?, podemos afirmar entonces que ¿todo sentimiento de seguridad y todo miedo son políticos?

En este sentido, el presente artículo tiene como objetivo principal discutir en forma teórica la función de lo político como articulador del temor, el sentimiento de seguridad, el proceso de territorialización y la posterior legitimidad que reivindica para sí mismo el gobernante. Para cumplir con dicha tarea, examinaremos en detalle los trabajos de Michel Foucault y Corey Robin. Cada uno de ellos, mirando hacia su propia sociedad en tiempos y en contextos históricos diferentes, pero ambos los suficientemente ilustrativos como comprender la relación entre legitimidad, miedo y poder. El trabajo no se constituye como un marco teórico que acopie una cantidad innumerable de citas bibliográficas sin sentido, sino como un simple pero profundo trabajo de revisión enfatizando en la definición operacional de conceptos e ideas, más que en la pluralidad de autores.

El nuevo Miedo Político en Corey Robin.

El miedo político ha sido un concepto examinado por casi más de dos milenios que lleva de existencia la filosofía. Desde Aristóteles hasta Hobbes pasando por las más variadas perspectivas como Montesquieu o Tocqueville, todos han visto en el miedo una variable importante de la vida social y política de un Estado o ciudad. En este sentido, el libro de C. Robin intenta resumir, analizar y explicar el papel del miedo -tanto interno como externo- como posibilidad de renovación pero también como instrumento de adoctrinamiento interno. El miedo, como lo imaginamos, conduce voluntariamente al sujeto a la apacible tranquilidad de la vida pero lo obliga a renunciar a ciertas actitudes de resistencia (pasividad).

En su nuevo trabajo, titulado *El Miedo: historia de una idea política*, el profesor Robin comienza su capítulo introductorio reconstruyendo el mito judeo-cristiano de Adán y Eva. Dios descubre que luego de comer del árbol prohibido, ambos tenían miedo y se esconden. Antes del pecado, el hombre caminaba libremente por el jardín del Edén hasta que el rigor del trabajo esclaviza sus cuerpos y sus mentes. En consecuencia, la imposición ético-moral trae consigo consecuencias indeseables, el miedo. El autor elabora una análoga comparación de la situación de Adán con respecto a los atentados del 11 de Septiembre de 2001 en donde miles de estadounidenses salieron forzosamente del letargo cultural en el cual se encontraban. La sociedad americana había estado sujeta a diversos miedos asociados a la Guerra Fría o las revueltas raciales, más desconocían su responsabilidad directa en la conformación del problema. Robin persigue la idea que,

“si bien hay una política del miedo, con frecuencia la ignoramos o la mal interpretamos, complicando la interpretación de cómo y porqué se usa el miedo. Convencidos de que carecemos de principios morales o políticos que nos unan, saboreamos la experiencia de tener miedo tal como muchos escritores después del 11 de Septiembre, pues sólo el miedo, pensamos, puede convertirnos de hombres y mujeres aislados en un pueblo unido” (Robin, 2009: 16-17).

El miedo se construye, de esta forma, como una base o trampolín hacia la dominación de las controversias subyacentes antes del momento crucial que ha despertado a la sociedad. Ese momento mítico es reinterpretado siguiendo una lógica bipolar de amigo/enemigo y genera la movilización de recursos humanos o materiales con fines específicos. En los enemigos, por regla general, se depositan una serie de estereotipos con el fin de disminuir su autoestima y masculinidad. Demonizados no tanto por lo que han hecho sino por sus conductas sexuales, atribuimos a ellos grandes desordenes psicológicos. La incorregibilidad de estas anomalías conlleva a la idea de confrontación y posterior exterminio. El miedo como sentimiento primario sub-político debe ser comprendido en tanto resultado de las creencias se encuentra vinculado a la ansiedad.

En este contexto, Robin sugiere que el miedo político no debe entenderse como un mecanismo “salvador del yo” sino un instrumento de “elite” para gobernar las resistencias dadas del campo social. Éste, a su vez, posee dos subtipos: interno y externo. El miedo externo se construye con el fin de mantener a la comunidad unida frente a un “mal” o “peligro” que se presenta ajeno a la misma. En otros términos, esta amenaza atenta contra el bienestar de la población en general. Por el contrario, el segundo tipo surge de las incongruencias nacidas en el seno de las jerarquías sociales. Cada grupo humano posee diferenciales de poder producto de las relaciones que los distinguen y le dan identidad. Aun cuando este sentimiento también es manipulado por grupos exclusivos, su función es la “intimidación” interna. Al respecto, Robin explica,

“mientras el primer tipo de miedo implica el temor de una colectividad a

riesgos remotos o de algún objeto –como un enemigo extranjero– ajeno a la comunidad, el segundo es más íntimo y menos ficticio, se deriva de conflictos verticales y divisiones endémicas de una sociedad, como la desigualdad, ya sea en cuanto a riqueza, estatus o poder. Este segundo tipo de miedo político surge de esta desigualdad, tan útil para quienes se benefician de ella y tan perjudicial para sus víctimas, y ayuda a perpetuarlo (Ibíd., 45).

De Thomas Hobbes a Hanna Arendt

En el capítulo primero, el autor examina en profundidad las contribuciones y limitaciones de la teoría política de Thomas Hobbes. El miedo, en tanto que condición necesaria para salir del estado de naturaleza y entrar a la civilidad, deviene como creación disuasiva para la convivencia social. Enfrentado directamente a los pensamientos revolucionarios de Cromwell y sus seguidores, Hobbes enfatizaba que existen en el hombre dos tipos de pasiones. La primera se refiere a la búsqueda y el apetito de poseer un objeto específico mientras la segunda tendencia es conservadora y se explica por la aversión a ser despojado de los bienes adquiridos. Si la avidez, entonces, deja al hombre en una especie de actitud maníaca con respecto a los riesgos de desear lo que es de otro, el miedo restaura los desequilibrios de la pasión anterior previniendo que otro me someta a su voluntad. Con el objetivo de evitar la “guerra de todos contra todos”, los hombres crean un Leviatán a quien le confieren el uso exclusivo de la fuerza o coacción. El imperio de la ley protege al hombre en forma integral, incluso de sí mismo.

Por el contrario, en el segundo capítulo Robin revisa críticamente la posición de Montesquieu con respecto a Hobbes. Tan diferentes debido a las condiciones socio-históricas que ambos pensadores atravesaban, pero tan similares en la esencia de su pensamiento, sus contribuciones han resistido el paso del tiempo. En contraposición al régimen despótico de Luis XIV, y en tanto perteneciente a la nobleza, Montesquieu prefiere hablar del “terror despótico” para denunciar las atribuciones de este monarca. Si bien, Montesquieu recurre como Hobbes al miedo político para explicar porque el Estado se mantiene unido, el terror avasalla al individuo despojándolo de todas sus virtudes. La solución a esta condición sería el Estado Liberal y la distribución tripartita de poderes los cuales ayudarían al pueblo a limitar los deseos atemorizantes del príncipe. Las contribuciones de Montesquieu al estudio del miedo político versan sobre dos canales importantes. Por un lado, advierten sobre el doble juego que mantiene el déspota e iluminado en política exterior pero cruel y autoritario en cuanto a asuntos internos. El príncipe lleva una doble vida mintiendo ambas imágenes en forma separada. Por el otro, el miedo no adquiere una característica irracional sino todo lo contrario. Resultado de las expectativas, ambiciones y estrategias de los sujetos el miedo se constituye como tal tejiendo los hilos de la motivación. Los individuos desean concretar ciertos fines en su vida, mas lo hacen no por voluntad sino por miedo a fracasar y por enfrentar los sacrificios que ese beneficio promete. Precisamente, este es el punto de coincidencia entre Montesquieu y Hobbes.

En la sección tercera, Robin introduce en la discusión a Alexis de Tocqueville quien a diferencia de los autores antes mencionados, veía en la mayoría una temible amenaza para la democracia. Particularmente, Tocqueville creía que las mayorías populares subsumían el yo político de los ciudadanos en una masa impersonal la cual no permitía disidencias. Si bien, este nuevo régimen político no castigaba directamente a quienes pensaban diferente, los aislaba condenándolos a la soledad y el ostracismo. Las mayorías, según su visión, logran mayorías automáticas sin ningún tipo de liderazgo. Basada en un poder político que otorgaba el derecho a la igualdad, la masa crea el riesgo dentro de sus propias filas y no fuera de él. En este sentido, Robin sugiere que,

“la descripción de Tocqueville de la mayoría tiránica, pues captaba, su compleja y confusa sensibilidad sobre esta nueva era democrática. Por una parte, Tocqueville tenía una exagerada perspectiva de la omnipotencia de la mayoría y suponía, equivocadamente, que la lucha política entre las fuerzas de la igualdad y las elitistas habían terminado, y que la igualdad había triunfado. Las víctimas del miedo no eran las de abajo, sino las de arriba” (Ibíd., 157).

Al desdibujarse los límites de cada individuo tan ampliamente, el yo democrático crearía un mundo cada vez más aterrador no sólo porque aumenta el nivel de egoísmo, violencia y crueldad sino también la ansiedad. El peligro nace desde dentro de la sociedad expresado tanto en la constitución cultural como psicológica de la personalidad ansiosa. En este caso, la ansiedad no se da por un proceso de individuación y fragmentación del lazo social, sino todo lo contrario: por la sumisión impersonal del yo a una masa anónima. La ansiedad, en otras palabras, es condición *in facto esse* de la formación cultural de los Estados Unidos de América por ausencia de estructura, línea jerárquica y autoridad. El miedo no viene dado por el uso de la fuerza del Leviatán o del déspota, sino por la ausencia de límites. La propia ansiedad crea las amenazas internas, pone a los hermanos uno contra otro, y los predispone a la desconfianza y pasividad, listos para sacrificar sus propias libertades personales. Tan reaccionario como a veces conservador y revolucionario, Tocqueville clamaba por un papel activo de Europa en la política mundial. No sólo veía con buenos ojos las incursiones europeas en África y Asia sino que vivió con gran entusiasmo la conformación del etnocentrismo del siglo XIX. El profesor Corey es más que elocuente cuando dice:

“era un gran acontecimiento empujar a la raza europea fuera de su hogar y someter a todas las otras razas a su imperio o influencia. En contra de aquellos, como él, que normalmente difamarían a nuestro siglo por su política insignificante, Tocqueville insistió en que nuestra época está creando algo más grande, más extraordinario que el Imperio Romano sin que nos demos cuenta; es la esclavización de cuatro partes del mundo a manos de una quinta” (Ibíd. 176).

Aclarados los puntos principales en pensadores como Hobbes, Montesquieu y Tocqueville, Robin examina en el capítulo cuarto el terror totalitario. Para nuestro autor, fue precisamente H. Arendt quien a su manera criticó el papel del totalitarismo tanto en la Alemania Nazi como también en el Régimen Soviético estalinista. En palabras de Robin,

“si a algún otro pensador le debemos nuestro agradecimiento, o nuestro escepticismo, por la noción de que el totalitarismo fue antes que nada una agresión contra la integridad del yo inspirada por una ideología, es sin dudas, a Hanna Arendt” (Ibíd., 188).

Pero sin lugar a dudas, Arendt es la contratara de T. Hobbes; si en Hobbes el miedo lleva a la idea de una pacificación forzosa, en Arendt la sumisión se corresponde con una evidente falta de confianza personal. ¿De donde proviene tanta disparidad en el pensamiento de ambos filósofos?. Robin parece encontrar una respuesta tentativa asociada a la visión (en Arendt) de un yo cada vez más fragmentado y débil, perspectiva que no tenía (obviamente) Hobbes. Entre Hobbes y Arendt, el yo había sufrido cambios sustanciales producto de revoluciones y contrarrevoluciones políticas. Las contribuciones de Tocqueville en la conformación de una idea que implica “la pequeñez del yo” frente a la libertad han permanecido en la forma de concebir el miedo político de Arendt.

Alternando la teoría del “terror despótico” de Montesquieu con la auto-humillación del

yo de Tocqueville, Arendt propone una nueva forma de concebir lo político. El “terror total” se encontraba orientado a destruir de raíz la libertad y la responsabilidad por los propios actos en aras de la eficiencia racional. No es en así, enfatiza Robin, la brutalidad de los crímenes cometidos por los Nazis o los Bolcheviques contra los disidentes, lo que hace al totalitarismo sino la impersonalidad y sistematicidad con que a diario se ejercían. El objetivo se presenta como externo al sistema ético-moral por voluntad del más fuerte. Esta forma de pensar, propia del existencialismo alemán del cual Arendt no se podía desprender, le causó serios dolores de cabeza ya que fue acusada por sus propios correligionarios judíos de “traidora”. Las respuestas culturalistas que apuntaban al holocausto y o terror total como resultados de la herencia cultural alemana o rusa, no la convencían en absoluto. Ella sostenía, quizás erróneamente, que lo sucedido en Alemania o Rusia podía ser replicado en cualquier otra nación. Fue así que en su desarrollo, Arendt presentaba a un Eichmann (Eichmann en Jerusalén) desprovisto de una “maldad extrema” casi diabólica, sino como un producto acabado de la lógica legal-racional cuya voluntad crítica había sido colapsada por la ideología Nacionalsocialista.

Tan similar en su argumento a los primeros frankfurtianos (como el caso de Fromm), Arendt insistía en que el miedo político se estructuraba alrededor del hombre-masa cuyos intereses son sacrificados a favor de un líder. Carente de expectativas, política y objetivos, la masa poseía una personalidad patológica de anomia y desarraigo. Esta desorganización era potencialmente funcional a los intereses a los caudillos totalitarios quienes brindaban (temporalmente) un alivio a la ansiedad del aislamiento. Lo cierto parece ser que:

“así anunció Arendt desde muy pronto su orientación tocquevilliana; fue Tocqueville quien primero recurrió a la masa como fuente generadora de la tiranía moderna y quien argumentó que la experiencia primaria de la masa no era el miedo hobbesiano ni el terror de Montesquieu –ambos respuesta al poder superior– ara más bien la ansiedad del desarraigo. Como Tocqueville, Arendt creía que la masa era el motor primario de la tiranía moderna y que la ansiedad anómica era el combustible. Si bien apreciaba que los gobernantes totalitarios como Stalin habían creado las condiciones sociales para esa ansiedad –y que otros regímenes totalitarios podían hacer lo mismo–, el impulso primario de su argumento fue que la ansiedad de la masa era resultado de una anomia persistente y que producía un movimiento a favor del terror totalitario” (Ibíd., 196).

A diferencia de Tocqueville quien asumía que la ansiedad era causa de la igualdad, Arendt la considera como derivante de la desestructuración de las clases sociales y el desempleo. La falta de empleo depreciaba la calidad humana confinándola a la desesperación, a la soledad. El problema central en la tesis de Arendt sobre el terror total es que despoja a los actores de toda responsabilidad ética y moral por sus actos. Convirtiéndolos en casi “niños de pecho” en busca de prestigio y estatus, nuestra filósofa desdibuja los límites entre el victimario y la víctima. Por lo pronto, también pone un énfasis excesivo en la democracia como régimen liberal olvidando que incluso (en ocasiones) ella misma puede ser tan autoritaria como los fascismos o el comunismo. En este aspecto, Arendt se separa radicalmente de Tocqueville y Montesquieu. Empero aceptando, que Eichmann en su ambición por ascender socialmente, se afilió al partido nazi y mando a ejecutar a miles de personas sin causa aparente, Arendt vuelve a los postulados de Hobbes con respecto a la vanagloria. De esta forma,

“con su discusión sobre el arribista y el trepador social, Arendt revirtió la tendencia -observada en el espíritu de las leyes de Montesquieu, el segundo volumen de la Democracia en América y los orígenes del Totalitarismo-

de equiparar la política del miedo con la pérdida del yo y de jerarquías institucionales. Demostrando que los regímenes del miedo apelaban a la ambición de hombres como Eichmann, volvió a la perspicacia de Hobbes y de Cartas Persas” (Ibíd., 227).

Lo expuesto se corresponde con la lectura objetiva (o subjetiva como se quiera ver) de Robin sobre el tema del miedo político en pensadores de la talla de Montesquieu, Arendt o Hobbes. Pero ¿cual es la propuesta formal de Robin sobre el problema en estudio?, y ¿cuales sus limitaciones o aciertos?. Este es precisamente, el contenido del capítulo quinto en donde el autor revisa el papel de los intelectuales liberales de la década del 60 y 70 respectivamente. Desde su posición, la asunción del libre mercado como forma política es una expresión de triunfo del “liberalismo de la ansiedad” lo cual parece describir (fielmente) la situación política actual en los Estados Unidos. Robin argumenta que los intelectuales han rechazado las creencias ancladas en los derechos sociales y el activismo liberal redirigiendo su crítica fuera de las fronteras, hacia medio Oriente o alguna otra región.

La tesis central de este argumento es que la falta de estructura y coerción constituyen un yo débil (en el sentido tocquevilliano). La falta de un orden social ha reemplazado al miedo político que caracterizaba la sociedad moderna de Hobbes o Montesquieu por la ansiedad. El lugar que ocupaba el miedo ahora ha sido tomado por la ansiedad, y desde ella nacen todas las relaciones sociales. En palabras del propio autor,

“el miedo era un instrumento del poderosos contra el impotente y una reacción del poderoso ante la posibilidad de que el impotente lo despojara algún día de sus privilegios. Sin embargo, los teóricos actuales de la identidad conciben horizontalmente la sociedad, de modo que la ansiedad es su emoción preferida. Estamos divididos en grupos, pero no hacia arriba y abajo, sino hacia el centro y los extremos. Le preocupa que su perímetro sea demasiado permeable, que los extranjeros se filtren por sus porosas fronteras y pongan en riesgo su carácter existencial y su unidad básica. Como ni hombres ni mujeres están seguros de dónde empiezan y dónde terminan, hay una apremiante necesidad de diferenciarse de lo que uno no es” (Ibíd., 265-266).

La Ansiedad del Terror

La tendencia a identificarse con una cultura o una nación se corresponde con la negación de la sociedad política. Los intelectuales ansiosos identifican a las sociedades civiles como la base sobre la cual debería edificarse las relaciones sociales. Iglesias, universidades y ONGs asumen un papel de protagonismo en la configuración de la sociedad; el la política tradicional los electores ven corrupción y maximalismo utilitarista. El liberalismo ansioso busca un “yo más fuerte” que no logra encontrar, aumento así su decepción y frustración. El liberalismo del terror da, en esta circunstancia, una respuesta a un yo desilusionado. La cuestión es ¿cómo y a que precio?. Enfatizando en la ansiedad de la victoria y no en el fracaso, Estados Unidos (en los últimos años) ha sobrevivido tanto a la guerra fría como a la democracia social. Pero caída la Unión Soviética, el interés nacional de Estados Unidos quedó desdibujado. Sin el comunismo como contravalor, el capitalismo estadounidense se vio envuelto en un clima de inseguridad y duda. Es en J. Shklar que puede observarse una respuesta tentativa. Según esta autora, escribe Robin, el terror es anterior a la desigualdad entre los actores. El poderoso no usa el terror para mantener la distancia con los demás, sino que usa la desigualdad para infundir terror. La desigualdad hace posible el terror pero no lo dispara. Empero Shklar retorna al reduccionismo del déspota en Montesquieu. Como el despotismo el terror se conformaba como un medio universal que se aloja en las sociedades.

El terror justifica la presencia de la ley y el poder parcial del Estado. La falta de límites y restricciones predispone al yo psicológico en la más atroz de las violencias, tan desenfrenada como terrorífica. Alternando las contribuciones de Montesquieu con las de Tocqueville con respecto a la ansiedad, Shklar sugería que la importación de la ley y la tolerancia a los países periféricos implicaba una disolución de las estructuras tradicionales vigentes. Como consecuencia, la progresiva desintegración “yoica” daba como fruto un aumento en la ansiedad. A mayor igualdad, mayor ansiedad. Una contra-reacción a la globalización fue el apego a las instituciones tradicionales como la religión:

“Optando por estilos represivos de la identidad, como el nacionalismo serbio y el fundamentalismo islámico, los desarraigados por la modernidad eran salvajemente crueles y sembraban el terror entre esos otros” (Ibíd., 285).

Esta moda en el pensamiento intelectual americano daba origen lo que Robin denomina “liberalismo del terror”, una explicación tentativa pero fallida a los propios problemas de identidad y vínculo. El terror se transforma, entonces, en la base política y la explicación de las luchas inter-tribales en todo el mundo. Dicha idea sienta las bases para la intervención de Occidente para “salvar a otros” y salvarse así misma como civilización. Lo cierto parecía ser que (como afirma Robin):

“resignados a una reducción completa del liberalismo nacional, los activistas liberales tenían la esperanza de hacer en otra parte lo que no habían hecho en casa. No sería esta la primera vez que los liberales miraban hacia regímenes extranjeros sumidos en la ignorancia para compensar el estancamiento del progreso nacional” (Ibíd., 290).

El liberalismo del terror, según Robin, no es otra cosa que la imposición de los ideales propios de la ilustración en el mundo “bárbaro”, precisamente por incapaces e imposibles en el propio hogar. El libre mercado impersonal –tendiente a la estabilidad– y el fin de la guerra fría ponían en riesgo la figura aristocrática-estamental del heroísmo estadounidense, precisamente el terror externo o el terror en tierra extranjera, se lo devolvía.

El 11 de Septiembre de 2001 sintetiza la necesidad de un enemigo externo con el adoctrinamiento de tipo interno. La ansiedad de los perpetradores del atentado a las Torres Gemelas no se debía, según esta elite intelectual, a las intromisiones en materia de política internacional en Medio Oriente por parte de Estados Unidos, sino a una mera patología psicológica asociada al desarraigo y el resentimiento resultado de la modernidad. El miedo como represión de la política se encuentra dentro del corazón de los Estados Unidos desde mucho tiempo antes a esta tragedia, y ya sin la URSS, los intelectuales estaban listos la causa de la globalización como una distinción de su propia civilización transformando la propia ansiedad en un miedo “vigorizante”. De esta forma, la guerra contra el “terror” no sólo acabaría con una amenaza externa sino que además devolvería al letargo estadounidense una grandeza adormecida. En este sentido, una de las contribuciones capitales de Robin al estudio del miedo político es haber descubierto su naturaleza y accionar dentro y fuera de Estados Unidos. Específicamente, el miedo no se constituye como pensaba Hobbes en la base de la civilidad, sino en un instrumento de dominación de los grupos privilegiados sobre los relegados. El poder por el cual las elites protegen a los suyos del peligro extranjero se encuentra unido al mismo poder al que ejercen en quienes dicen proteger:

“El miedo como represión política es mucho más común en Estados Unidos de lo que nos gustaría creer, se trata de un miedo a las amenazas contra la seguridad física o el bienestar moral de la población frente a las cuales las élites

se posicionan como protectoras, o bien el miedo que sienten los poderosos respecto de los menos poderosos, y viceversa. Estos dos tipos de miedo –el primero que une a la nación, y el segundo, que la divide – se refuerzan mutuamente y las élites cosechan el beneficio de sus fuerzas combinadas. El miedo colectivo al peligro distrae del miedo entre élites y clases bajas, o da a estas últimas más razones para temer a las primeras... ya sea que el miedo político sea del primero o del segundo tipo, o una combinación de ambos, apoya y perpetúa el dominio de la élite, induciendo a los inferiores a someterse a los superiores sin protestar ni desafiar su poder, sino adaptándose a él” (Ibíd., 309).

Como resultado, una sociedad potencialmente con miedo es plausible de ser dominada según los intereses de una aristocracia y no de la mayoría. Por tanto, es imposible hablar de un miedo democrático, ningún miedo para Robin puede ser democrático ya que implica sumisión ciega y exclusión. El miedo nace cuando las cosas que hemos aprendido a valorar parecen estar en peligro o en camino a su destrucción (injusticia). Pero si partimos del supuesto de Tocqueville, ¿se puede realmente pensar en el gobierno de una mayoría?.

El Miedo Estadounidense

En los capítulos sucesivos, articulados en la segunda parte del libro, Robin examina en profundidad el miedo “al estilo estadounidense” desde varias perspectivas. El problema del temor en los Estados Unidos representa, para el autor, el problema del gobierno de la mayoría (el aislamiento de los diferentes). Durante la época del macartismo, muchos intelectuales, escritores y pensadores fueron acusados de comunistas. Es por demás interesante el caso Huggins, afiliado al partido comunista y desafiliado luego de la firma del pacto de no agresión entre Hitler y Stalin. En el año 1952, fue acusado por el Comité de la Cámara para Actividades anti-estadounidenses (HUAC) como colaborador del partido comunista. Huggins no sólo que dio algunos nombres sino que a pesar suyo y por miedo a la cárcel, negó cualquier participación en motivos políticos. Según Robin, la racionalidad en su decisión se debió a un aspecto racional, si Huggins era encarcelado ¿Quién cuidaría de su esposa e hijos?.

En parte su miedo estaba justificado por el poder de un estado represor o coaccionario; si bien la amenaza era verdadera, sus consecuencias fueron inmorales ya que el miedo hizo que Huggins traicionara a sus ideales. Paradójicamente, el miedo político inspira mayor horror en el ciudadano de pensar en la falta del Estado que a lo punitivo que puedan resultar las acciones que teme. Mismo ejemplo se aplicaría para el periodo que secundó al 11 de Septiembre. El 70% de los medios de comunicación hicieron una cobertura pro-EUA, no por sus convicciones sino por las represalias de la audiencia y la baja en el rating. El miedo político sabe jugar tanto con el aspecto moral de la identidad como con el racional. El sujeto se aterroriza con sólo pensar en la posibilidad de quedar aislado en mayor medida que con el castigo punitivo del Estado. El miedo al Estado puede tornarse cómplice del compromiso a las causas de la aristocracia que reina en esa estructura, disfrazado bajo figuras como el patriotismo, el amor por la patria o el nacionalismo. Los vínculos sociales y familiares son un fuerte conductor para el miedo, basta con pensar en la tortura o la muerte de nuestros seres queridos para desistir hasta de las más heroicas resistencias. Sin ir más lejos,

“si el miedo es una reacción involuntaria al poder puro, si someternos al miedo es la única respuesta posible a dicho poder, no podemos ser considerados como moralmente responsables por nuestra capitulación” (Ibíd., 326-327).

Hasta aquí se ha revisado minuciosamente los alcances del trabajo *El Miedo Político*, historia de una idea política del profesor C. Robin. Enfatizando en aplicaciones prácticas sobre la filosofía de Hobbes, Montesquieu, Tocqueville, Arendt y Shklar en asuntos asociados al 11 de Septiembre, el trabajo de referencia alcanza los requisitos necesarios para ser catalogado como uno de los aportas más importantes en los últimos años traducidos al español sobre el estudio político del temor. Robin continúa con la posición que fijara Aristóteles de Estagira en su preocupación sobre la virtud, el temor y la muerte. Ajeno a las contribuciones existencialistas, Robin considera (como el padre de la escuela peripatética) que la virtud como una medida tendiente al equilibrio previene al sujeto tanto de verse envuelto en una acción temeraria que acabe inútilmente con su vida, como de una reclusión cobarde paralizante ante la acción del estado-ciudad. Versado en la Ciencia Política y abocado a contrastar los hechos políticos más representativos del siglo XX e inicios del XXI, Robin articula una convergencia entre dos tipos de miedos, el externo creado para reforzar el orden interno, y el interno cuya dinámica conlleva a separar a los grupos humanos reforzando el temor externo.

Ferviente crítico de los grupos intelectuales por su visión de Montesquieu, Hobbes y Tocqueville con respecto a la construcción de lo político, Robin considera al miedo como un elemento patológico dentro de la sociedad. Una solución tentativa, arguye Robin, es volver al principio igualitario de Rawls o Dworkin. El miedo no debe ser comprendido como prerrequisito para la lógica política sino como un obstáculo hacia ella, una barrera hacia la justicia y la igualdad. A la pregunta planteada en la parte introductoria del trabajo respecto al papel del miedo como conservador o disparador de la acción genuinamente política, la respuesta sería, Robin asegura que el miedo tiene una tendencia conservadora tendiente a perpetuar los privilegios de ciertos grupos en detrimento de otros y no en fomentar la “verdadera democracia”. Como resultado, el miedo opera en una inestabilidad manifiesta para preservar el estatus quo. El problema del miedo en Robin adquiere, a diferencia de M. Foucault, una característica que si no es universal por lo menos trasciende las etapas históricas.

Los regimenes políticos, de alguna u otra manera, han recurrido al miedo como un instrumento de legitimación. Si bien, Foucault reconoce el mismo principio que Robin sobre la legitimidad política por medio de la coacción, su perspectiva difiere en tres puntos principales. El primero de ellos, es que la idea de seguridad, riesgo, crisis se encuentra (inevitablemente) asociada al principio económico de escasez; tema que C. Robin no trata en su libro. Segundo, para Foucault existe un quiebre en la idea de seguridad como hoy la conocemos, el cual se remonta al cristianismo pastoral y a la idea de población como un todo orgánico (rebaño) que el gobernante debe proteger. Por último, en contraste con Robin quien enfatiza en la legitimidad política, Foucault encuentra que la legitimidad del príncipe es, en principio dada, por el propio discurso histórico y la imposición de la “verdad” cuya máxima expresión se observa en el desarrollo o expansión de la Ciencia Moderna.

Seguridad y Escasez en Michel Foucault.

Las sociedades consideran su seguridad interna en base a la buena fortuna y a los criterios de escasez que de ella se desprenden. En efecto, la escasez debe comprenderse como un estado de impotencia que cualquier Estado quiere evitar. A la interpretación que la sociedad hace de la contingencia, Foucault la llama problema del acontecimiento. La penuria que provoca cualquier alza de precios debido a la escasez está asociada a la autopercepción de que tal estado se ha debido a una falta por parte de la humanidad, ya sea por excesiva ambición o credulidad. Entendida, entonces, la escasez como parte de la “mala suerte” y ésta última de la “mala índole humana”, existe alrededor todo un sistema jurídico y disciplinario con el fin de amortiguar los efectos de la escasez en la población: el control de precios. De

esta manera escribe el autor:

“el principio de libre circulación de granos puede leerse como la consecuencia de un campo teórico, y al mismo tiempo como un episodio en la mutación de las tecnologías de poder y en el establecimiento de la técnica de los dispositivos de seguridad que a mi parecer es característica o es una de las características de las sociedades modernas” (Foucault, 2006: 51).

El libre comercio de granos y mercancías se configura como un mecanismo tendiente a evitar los sublevamientos afianzando la legitimidad del Estado y la seguridad interna. En el fondo lo que se quiere evitar es el “flagelo de la escasez”. En este punto, el desarrollo de Foucault parece coincidir con Robin ya que ambos ven el principio político en la división del trabajo y la privación derivada de ese proceso.

Ahora bien, ¿cuál es según Foucault la diferencia entre un dispositivo disciplinario y uno de seguridad?. El dispositivo disciplinario aplica sobre el desvío a la norma jurídica mientras el segundo regula de antemano los factores que infieren en la seguridad interna. Por ejemplo, la articulación de una estrategia de restricción en importación o exportación de granos puede subir o bajar su precio según el resultado deseado en forma anticipada al acontecimiento propiamente dicho. En otros términos, la seguridad tiende a lidiar con la continencia de las decisiones en materia de organización. Asimismo el concepto de seguridad comprende también al disciplinario y legal. El adoctrinamiento de los individuos en sociedad da lugar a la población como un concepto más complejo destinado a formar parte de un sistema holístico de oferta y demanda. Según Foucault, una mala cosecha puede despertar hambre, una suba generalizada en el precio del grano en un país determinado, no obstante, sabiendo de esa situación los países circundantes especularán sobre cual es el momento oportuno (según sus propios intereses) para venderles granos. Como ellos no saben cual será la estrategia de otros proveedores se lanzarán compulsivamente a vender granos e indefectiblemente bajarán los precios. En consecuencia, la escasez definida como tal tiende a ser una “quimera”, término que toma de Abeille. ¿Empero que pasaría si la gente desespera antes y arremete contra los aprovisionamientos de trigo apenas es recibida la noticia de la mala cosecha?.

Evidentemente, el sistema económico y político colapsaría, admite Foucault. En este contexto, surge la figura de la población como el colectivo sujeto no sólo a las leyes y la jurisprudencia sino también al contrato social. La población nace como resultado del accionar de la disciplina del Estado y el respeto por la ley, pero por sobre todo, de la obediencia colectiva. A su vez, Foucault afirma que la disciplina encierra en un espacio determinado y aísla al sujeto dentro de ciertos límites (soberanía). Por el contrario, los dispositivos de seguridad tienden a ser centrífugos tratando de abarcar circuitos cada vez más amplios como la psicología, los consumidores, los vendedores, la forma de pensar de los productores, etc. En palabras del filósofo francés

“la disciplina reglamenta todo. No deja escapar nada. No sólo no deja hacer, sino que su principio reza que ni siquiera las cosas más pequeñas deben quedar libradas a sí mismas. La más mínima infracción a la disciplina debe ser señalada con extremo cuidado, justamente porque es pequeña. El dispositivo de seguridad, por el contrario –lo han visto- deja hacer. No deja hacer todo, claro, pero hay un nivel en el cual la permisividad es indispensable. Dejar subir los precios, dejar instalarse la penuria, dejar que la gente tenga hambre para no dejar que suceda otra cosa, a saber, el surgimiento de la calamidad general de la escasez. En otras palabras, el tratamiento de la disciplina aplica al detalle es igual al tratamiento que le dan los dispositivos de seguridad. La

función esencial de la disciplina es impedir todo, aun y en particular el detalle. La función de la seguridad consiste en apoyarse en los detalles, no valorados en sí mismos como bien o mal y tomados en cambio como procesos necesarios e inevitables, procesos de la naturaleza en el sentido lato; y se apoyará en ellos, que si bien son lo que son, no se consideran pertinentes, para obtener algo que sí se juzgarán pertinentes por situarse en el nivel de la población” (Ibíd.: 67).

Si la disciplina fija la estrategia, la seguridad hace lo propio con el caso, el riesgo y la crisis. La función de la seguridad es crear dentro de la sociedad el consenso necesario para aceptar la situación dentro de ciertos límites que llevan a aislar la peligrosidad. Es precisamente, lo que el autor llama “normalización disciplinaria” la cual consiste en crear un modelo con el cual se identifican los miembros de cierto grupo. Partiendo de la base que lo normal es aquello que puede ser adecuado a la norma, Foucault arguye que las prácticas médicas con respecto a las enfermedades representan un claro ejemplo de cómo trabajan y se crean los dispositivos de seguridad. La vacuna, el ejemplo traído a colación por el autor es sobre la viruela que azotó Europa en el siglo XVII, tiene como característica tomar un aspecto de la enfermedad e inocularla (en dosis reducidas) disminuyendo su peligrosidad sobre el organismo. La vacuna no intenta suprimir la enfermedad, acepta su existencia pero la circunscribe dentro de cierta normalidad fijada arbitrariamente. Estamos, en consecuencia, en presencia del caso el cual tiene como función servir de barómetro a las autoridades médicas. En ocasiones, la enfermedad o el peligro pueden enquistarse en cierto territorio dando origen a lo que Foucault denomina “enfermedad reinante”. Identificada a un espacio y tiempo específico, los nacidos en ese territorio poseen cierto riesgo de contraer la enfermedad en tanto que su proximidad geográfica remite a la idea de peligrosidad. A medida que más cerca se esté del territorio infectado o de los grupos infectados mayor será el riesgo de contraer la enfermedad. Lo cierto, en su explicación parece ser que –a diferencia de la disciplina que prohíbe– la seguridad opera desde y en la realidad aceptando la contrariedad pero limitando sus efectos.

Bajo dicha lógica, los riesgos diferenciales implican una idea de peligrosidad o amenaza. En el momento en que los casos de contagio duplican o exceden los rangos de normalidad a pesar de las medidas llevadas a cabo para reducirlos, surge el estado de crisis. Por lo tanto, Foucault debe admitir,

“caso, riesgo, peligro, crisis: se trata, creo de nociones novedosas, al menos en su campo de aplicación y en las técnicas que exigen, pues va a haber precisamente toda una serie de formas de intervención cuya meta será la misma que antes, a saber, anular lisa y llanamente la enfermedad en todos los sujetos en los cuales ésta se presente, o impedir que los sujetos enfermos tengan contacto con los sanos” (ibid: 82).

La distancia geográfica entre los enfermos y los sanos remite al aislamiento como mecanismo de profilaxis que articulan las sociedades para mantener un grado acorde de normalidad. Las explicaciones del profesor Foucault apuntan a la ciudad como lugar paradójico de seguridad e inseguridad para la población y su príncipe. El siglo decimonónico es testigo de una nueva forma de concebir la población vinculada a la forma de gobierno en situaciones favorables y adversas. El gobierno de la población y la introducción de la economía como instrumento que permitirá legitimar ese gobierno son dos factores capitales en la construcción de poder. Un poder aplicable a la población en forma recursiva, de arriba hacia abajo (descendente) y de abajo hacia arriba (ascendente). La primera hace referencia al poder de policía mientras la segunda al carisma del príncipe (la posibilidad de dar soluciones a los problemas cotidianos).

Resumiendo, los alcances de la tesis foucaultiana apuntan al Estado de justicia como requisito de una época feudal cuyas característica principal es la presencia de la ley. Durante los siglos XV y XVI el estado feudal da lugar a una nueva forma de gobierno que fija las fronteras e instaura una nueva norma basada en la disciplina, o mejor dicho en la administración disciplinaria. Esta nueva forma de dirección encuentra en la masa de población algo más que una variable predictiva de su poder o autoridad, sino su variable más importante. El gobernante es tal en tanto a la calidad de su población. De esta manera, escribe Foucault

“un Estado de gobierno que ya no se define en esencia por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad y, por supuesto, el territorio sobre el cual se extiende, pero que en cierto modo sólo es uno de sus componentes. Y ese Estado de gobierno, que recae esencialmente sobre la población y se refiere a la instrumentalización del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad” (ibid. 137).

Así, el profesor Foucault termina una serie de interesantes conferencias y clases compiladas en *Seguridad, Territorio y Población*, orientadas todas ellas al objetivo discutir acerca de la conformación del Estado moderno y las influencias (en ese proceso) de la población, el territorio y la seguridad. De la coacción a la legitimidad por medio de la creación de población, los príncipes se han esforzado por mantener el control de sus soberanías. Efectivamente, Foucault entiende que el poder “del pastor” aquel quien no sólo cuida de las ovejas sino que además ofrece un camino de “salvación” es una de las primeras herramientas tácticas de los gobiernos occidentales para perpetuar su control sobre los individuos. En este proceso, el cristianismo se ha transformado en una pieza clave ya que delineó cuidadosamente la forma y los pasos que debían seguir los súbditos del Estado en ésta y en la otra vida. No obstante, la posición de la Iglesia y el gobernante encontraron un declive en su legitimidad en el devenir del siglo XVI y XVII ya que eran incapaces de operar sobre la contingencia del medio y explicar el principio del desastre: ¿cómo un Dios que ama su rebaño deja que las pestes o los terremotos hagan estragos en la vida de sus súbditos?. Surge entonces, la idea de una Razón de Estado suficiente y omnipresente para velar por los intereses de todos los individuos.

Con la racionalidad y los nuevos instrumentos al igual que con la creación de una nueva imagen de la comunidad para sí, la población, el Estado recurre al poder de policía para reforzar la devoción interna, a la paz interestatal (Westfalia) para alcanzar un equilibrio europeo y a la mejora material sobre los súbditos que promete el mercantilismo; nace, en otras palabras, la economía política como fuente de legitimidad interior y exterior del gobernante:

“La razón de Estado, al margen de las teorías que la formularon y justificaron, cobra forma en dos grandes conjuntos de saber y tecnología políticos: una tecnología diplomático-militar, consistente en consolidar y desarrollar las fuerzas del Estado por medio de un sistema de alianzas y la organización de un aparato armado .. el otro conjunto está constituido por la policía, en el sentido que se daba por entonces a esa palabra: es decir, la totalidad de los medios necesarios para acrecentar, desde adentro, las fuerzas del Estado” (ibid. 413).

Por todos los puntos expuestos podemos afirmar que en una época, cuyo eje discursivo, se cierne alrededor de las estrategias de gobierno con respecto a la seguridad de la población, el presente texto se constituye como una obra de valor imponderable como así también una cita obligada para todos aquellos quienes quieran desarrollar el tema. El único proble-

ma que puede observarse en su construcción es que Foucault no imagina como funciona el Estado postmoderno. O por lo menos, no concibe todavía la desintegración del Estado moderno como hoy la experimentamos. Este hecho sumado a una imagen autorreflexiva de sí y de sus gobernantes (característica insoslayable de la postmodernidad) explicaría la resistencia, y los conflictos que todas las poblaciones occidentales demuestran hacia la policía y el Estado. En este punto, el trabajo de Robin se hace fuerte pues asume (*in facto esse*) que el adoctrinamiento interno opera en manos de las fuerzas policiales de la misma manera que en los estamentos militares (orientados a la seguridad soberana contra un enemigo externo), por manipulación del miedo. La resistencia contra ese poder no sería otra cosa que la evidencia sustancial de un movimiento democrático auténtico.

Sin embargo, para Foucault, las hambrunas, desastres naturales o aquellos provocados por el hombre, la maldad, la delincuencia, el crimen, la corrupción, la malnutrición infantil y otros problemas siguen siendo calamidades que operan en la realidad. Mientras el concepto de seguridad las naturalice en estándares de normalidad, la población seguirá coexistiendo con ellas hasta enfrentar el proceso de crisis. En parte, dicha normalidad habla de un estado o un grupo de personas anormales cuya expulsión o reclusión lleva la tranquilidad a la población en general. La paradoja que Foucault quizás vio pero no mencionó es que si el Estado erradica por aplicación disciplinaria el problema que aqueja a la población, ella misma se disgrega transformándose en un conjunto de personas situadas en un territorio y terminan por desconocer el poder del soberano. Por lo tanto, el accionar ambiguo del mismo estado tiene como destino su futura e inevitable desaparición. Una tesis diametralmente opuesta a Spinoza y Fromm quienes comprendían que el miedo no debía ser un instrumento de legitimidad política.

En su parte introductoria, de hecho, Foucault admite que un estado de abundancia implicaría una desintegración del cuerpo social. No obstante, manteniendo la incertidumbre para afianzar el vínculo social, el Estado no puede garantizar que no se esté frente a una potencial crisis. En consecuencia, la disciplina es totalmente contraria a la seguridad. Ésta última se encuentra asociada a la noción de contingencia y a un código bipolar de probabilidades. El estado no erradica sobre el individuo probabilidad de ser dañado sino que la mantiene reduciendo sus efectos posibles. Esta estrategia tiene como objetivo mantener la legitimidad por medio de la introducción del miedo; la crisis se comprende cuando la situación desborda la capacidad del Estado para brindar seguridad a su población. Pero ¿cómo se desenvuelve en la defensa de la sociedad ante una amenaza?

Defensa de la Sociedad

Para responder la pregunta precedente, es menester analizar un trabajo de anterior publicación: *Defender la Sociedad*. En esta compilación, el autor re-organiza, retoma y articula algunas de sus tesis sobre la microfísica del poder y la genealogía de la raza o racismo (para algunos en la misma, para otros en otra dirección de lo que ya venía trabajando hasta ese entonces). Por lo menos, eso demuestra la primera de sus conferencias, un texto de excelente calidad académica –sino el mejor de todo el libro– en donde el filósofo francés desarrolla su propia concepción de hegemonía, territorio y política. En palabras del propio autor,

“en una sociedad como la nuestra ... múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso verdadero. No hay ejercicio de poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder. El poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad. Eso es válido en cualquier

sociedad, pero creo que en la nuestra esa relación entre poder, derecho y verdad se organiza de una manera muy particular” (Foucault, 2001: 34).

Del párrafo precedente se desprende la idea de “una economía de la verdad” cuya función principal es sentar las bases sociales e institucionales para el ejercicio del poder. El discurso, por su parte, que se construye en torno a determinado valor social el cual se encuentra estructurado por una producción, circulación y recepción de la “supuesta verdad”. En consecuencia, Foucault infiere que el poder adquiere su razón de ser (práctica) en la credibilidad de lo que llaman “verdad”. La Ciencia considerada el instrumento hacia la verdad no escapa tampoco a la crítica exhaustiva del pensamiento de este brillante filósofo. Foucault llama “genealogía” al bagaje teórico popular que no llega a articularse como una Ciencia propiamente dicha. Desde su perspectiva, las genealogías (como la antipsiquiatría) se mantienen en el pensamiento popular intentando dialogar con la Ciencia. Sin embargo, ésta última no sólo la ignoraría sino que bajo un inmutable silencio tendería a trivializar los hallazgos de la primera. Particularmente, las genealogías deben definirse como “anti-ciencias” o “como una insurrección de saberes. La Ciencia es en sí una voluntad fuerte de ser poder, y en consecuencia los intelectuales serían de alguna manera funcionales a la estructura política. El sistema se reserva para sí el adoctrinamiento por parte del pensamiento de la misma manera que lo hace con el cuerpo; por medio de la regla moral.

Explica el profesor Foucault que el derecho no se constituye necesariamente como un instrumento de legitimidad (luego de la caída del Imperio Romano y el advenimiento de la Edad Media) sino por el contrario como una forma de poder coactivo y de dominación de un grupo sobre el resto de la sociedad. El derecho romano ha sentado las bases de la jurisprudencia y la soberanía de los Estados-Nación generando lazos de adoctrinamientos internos. Aquellos en disidencia con los postulados del derecho son encerrados en prisiones o institutos mentales bajo amenaza de castigo físico. El postulado foucaultiano desafía la concepción inicial de T. Hobbes con respecto a Leviatán, construcción figurada en donde todos depositan su confianza. El Estado y el derecho serían según el desarrollo del filósofo francés construcción de pocos para el adoctrinamiento voluntario de todos. No obstante, en concordancia con N. Luhmann, el poder en Foucault no es estático sino que circula generando “cadenas de poder”. No es posible según su argumento hablar de localización del poder, sino circulación o funcionamiento del poder. Quien hoy sufre el poder puede el día de mañana ejercerlo. La persona es una construcción misma del poder cuyo destino es circular en torno a la sociedad. En otras palabras, la sociedad y su sostén político están ubicados de tal forma que en cuanto resultados constitutivos de su accionar, los hombres no se conforman frente al poder, simplemente son lo que resulta (Luhmann, 2005).

Para Foucault, la guerra no debe ser comprendida como la continuación de la política sino como la expulsión del Estado de Derecho a sus límites externos, dando origen al discurso de la sociedad misma. Dice, al respecto, nuestro filósofo

“la paradoja surge en el momento mismo de esa transformación (o tal vez inmediatamente después). Cuando la guerra fue expulsada a los límites del Estado, centralizada a la vez en su práctica y rechazada a su frontera, apareció cierto discurso: un discurso extraño, novedoso. Novedoso, en primer lugar, porque creo que fue el primer discurso histórico político sobre la sociedad y resultó muy diferente del discurso filosófico jurídico que solía tener vigencia hasta entonces” (Ibíd. 54).

La vida no política no representa la paz por otros medios, ni la guerra la continuación de la política. Para Foucault, la guerra se configura como un reestructurador del orden social y no desaparece con la civilidad sino que sigue operando en el interior de la sociedad. Su

forma de operación se asocia a la lógica binaria de opuestos. Los grupos civiles se encuentran enfrentados dando origen al conflicto contrastando de dos grupos en pugna. La historia, escribe Foucault, es el discurso de quien “dice la verdad”, su verdad, la verdad que impone por medio de las armas y la masacre dando origen el principio de la ley.

La proposición del discurso político habla de un “nosotros” disfrazando los verdaderos intereses del yo. La verdad sólo es una construcción arbitraria asociada a la fuerza de quien ejercer el poder. El discurso del poder intenta trastocar los valores desde lo oculto, desde abajo, desde lo confuso, por todo aquellos que es “condenado al azar”; la oscuridad de la contingencia y el futuro con el fin de pedir a los dioses que iluminen el camino por medio del trabajo y el orden. Se obtiene de este razonamiento un eje construido en la irracionalidad en forma tosca y bruta en la cual “resplandece” la verdad, a medida que ella se va haciendo más elevada la racionalidad se hace frágil y temporal, vinculada ésta última a la ilusión y la maldad. En el otro ángulo del eje se encuentra la brutalidad que se encuentra en oposición a la maldad. De esta forma, la doctrina jurídica separa la justicia, el bien y la verdad de aquellos azares violentos enraizados en la historia. Sin lugar a dudas, Foucault se encuentra orientado a criticar las malas interpretaciones sobre el legado tanto de Hobbes con su *Leviatán* como de Maquiavelo con el Príncipe.

La dialéctica del discurso histórico en ambos reivindicaba la figura del monarca, pero ello era en apariencia, en el fondo ella socavaba su más íntegra autoridad y “le cortaba la cabeza al rey”. El discurso de la lucha contra el rey surge a mediados del siglo XVII como resultado de diversos factores. Desde luego, dicha conflagración enmascara la verdadera razón de ser de la política la lucha bipolar entre dos bandos antagónicos sin la cual el poder no puede centralizarse. La “lucha de razas” que ha caracterizado, entonces, al siglo XVII y que se ha prolongado hasta mediados del XX, ha sido la idea primigenia “de defensa de la sociedad” como la entiende Foucault (idea que se desarrolla bajo genealogía del racismo). La centralización y posterior reconversión del discurso con respecto a la lucha, adaptación y eliminación de las “razas” sugiere la idea mítica que sólo una de ellas es la verdadera, la autorizada a ejercer el poder. La norma, de la raza que se autodenomina “superior al resto” se encuentra asociada a la idea de “degeneración” del grupo subordinado e instituye su cuerpo de acción legal-racional en un supuesto consenso del Estado Nación. Escribe textualmente el profesor Foucault,

“a partir de ahí, el discurso cuya historia querría hacer, abandonará la formulación fundamental del comienzo, que era ésta: tenemos que defendernos de nuestros enemigos porque en realidad los aparatos del Estado, la ley, las estructuras del poder no sólo no nos defienden de ellos sino que son instrumentos mediante los cuales nuestros enemigos nos persiguen y nos someten. Ahora, ese discurso va a desaparecer. No será: tenemos que defendernos contra la sociedad, sino: tenemos que defender la sociedad contra todos los peligros biológicos de esta otra raza, de esta subraza, de esta contrabrazo que, a disgusto, estamos construyendo” (Ibíd. 65).

En consecuencia, la cohesión temporal subsumida bajo la autoridad del Estado se encuentra construida en la necesidad de llevar la guerra hacia fuera de las fronteras; explicado en otros términos, defender la sociedad bajo amenaza biológica, política o militar de un ataque extranjero será el mensaje imperante. El adoctrinamiento simbólico y físico sobre el cuerpo, la reclusión, funcionará como el instrumento de disuasión para que los súbditos se sometan a los deseos del soberano. En este sentido, podemos hablar de un “verdadero racismo de Estado” cuya máxima expresión se materializarán en los siglos posteriores con la adaptación de la teoría darwiniana, la creación de la eugenesia, el asenso de los fascismos en Europa y las democracias occidentales cristianas posteriores, o la guerra fría. El

argumento de Foucault, la historia y el rol del historiador como científico son funcionales al poder hegemónico del momento. La historia y sus métodos no son otra cosa que un ritual más para el fortalecimiento estructural del poder. La historia narrada, escrita y transmitida, es siempre la historia de los triunfadores, los poderosos, los soberanos cuyas acciones le dan “continuidad a la ley”:

“El Yugo de la ley y el brillo de la gloria me parecen las dos caras mediante las cuales el discurso histórico aspira a suscitar cierto efecto de fortalecimiento del poder. La historia, como los rituales, las consagraciones, los funerales, las ceremonias, los relatos legendarios, es un operador, un intensificador de poder” (Ibíd. 68).

El derecho del rey que es fundamentado por medio del relato de sus hazañas va acompañado de la posibilidad de testar a favor de sus herederos. La herencia, y la genealogía surgen como dos mecanismos que replican el discurso histórico del poder. Lo que dice los anales de la historia no sólo fue un evento verídico, sino merece ser contado. No obstante, así como hay un relato que cumple, por sus características de forma, con los requisitos para ser contado, hay otro que es olvidado, desterrado, expulsado hacia fuera de las fronteras del Estado: una historia no contada, mucho menos rememorada. La historia idílica de los viejos Imperios refuerza la identidad de los nuevos imperios, como lo fue la relación entre Roma y la Edad Media. La perpetuación del poder exige una representación magna, digna e investigada de sacralidad religiosa.

El discurso político romano tiende a justificar el orden, declarando los derechos sobre el territorio y pacificando el cuerpo social ya sea con violencia o sin ella. Por el contrario, el discurso del siglo XVI y XVII basado en los postulados bíblicos desgarró y fragmenta la sociedad generando la expulsión de lo injusto a los bordes. El orden romano se circunscribía a la forma de representación indoeuropea ligada al funcionamiento de tres órdenes con arreglo a la soberanía; soberanía que es tanto simbólica como territorial. El discurso hebreo en la biblia deshacer esa especie de organización ternaria sino a una fragmentación binaria del mundo social; a un constante opuesto de enemigos y amigos expresados en dos bandos, justos e injustos, condenados y salvados, ricos y pobres. La historia de Roma había sido adaptada a las necesidades políticas de una Europa que aún (obviamente) no se concebía como medieval. Foucault afirma, en este punto,

“la Edad Media ignoraba, desde luego, que era la Edad Media. Pero también ignoraba, por decirlo así, que no era, que ya no era la Antigüedad. Roma todavía estaba presente, funcionaba como un especie de presencia histórica permanente y actual dentro del medioevo” (Ibíd. 75).

La genealogía de los reyes medievales no se encontraba enraizada en las historias de unos pueblos “bárbaros germánicos” carentes de “logos” como lo había sido en la Antigüedad, sino de las costillas de una flamante y gloriosa Roma. Este discurso, que el profesor Foucault ha explicado con exactitud en todo su libro se fundamentaba en el derecho, el respeto a ley, la lógica del conflicto entre dos opuestos, la soberanía, y la genealogía. La reivindicación del conflicto y la imposición de la guerra como forma económica productiva va a reivindicar, según el modelo expuesto, que existen dos grupos cuya conformación étnica no ha sido “mezclada”, que no sólo no han tenido lazos de cooperación o intercambio en el pasado, sino que por diferencias sustanciales (explicadas por incompatibilidad biológica) se han excluido mutuamente. En ese contexto, la historia fundamenta semánticamente las bases de lo que hemos de conocer como ideología. La historia crea sentido, y precisamente, por ser lejana en el tiempo se la sacraliza como incuestionable y dogmática.

Un claro ejemplo de lo que expone Foucault se observa hoy día en lo que se denomina fuente histórica. Varios historiadores tienden a trivializar los conocimientos de grupos secundarios bajo criterios específicos de objetividad. Al periodismo se le cuestiona su falta de objetividad a la hora de distribuir la información a su audiencia. Sin embargo, un gran porcentaje de historiadores no dudan en recurrir a diarios y revistas de la época como una fuente de veracidad histórica. Pues la pregunta, aquí, sería simple ¿Qué hace a un periódico del año 1915 más creíble que otro en 2009?. El paso del tiempo combinado a la creación semántica de un arquetipo mítico permite crear un relato anclado en la veracidad del grupo “dominador”. Por su parte, el problema de la raza ha sido un problema del pasado y lo será del futuro. La estatización de lo biológico (por expresión de la manipulación genética), la separación de los grupos étnicos (bajo el cinismo del multiculturalismo) y la defensa de la soberanía (simbolizada en la idea del trabajo del suelo) convergen en la idea que el Soberano y su poder solo son posibles donde el Soberano puede matar. Para una explicación de mayor profundidad, es necesario remitirse a la cita textual del trabajo,

“y yo creo que, justamente, una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía- hacer morir o dejar vivir- con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho, o mejor, un poder exactamente inverso: poder de hacer vivir y dejar morir. El derecho de soberanía, es, entonces, el de hacer morir y dejar vivir. Y luego se instala un nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir” (Ibíd. 218).

Esta transformación puede examinarse en detalle si el lector observa el mensaje de los juristas de los siglos XVII y XVIII en la posición del Estado con respecto a la vida y la muerte. La protección de la vida da como resultado la construcción de un orden superior como se observa en Hobbes, Spinoza y Maquiavelo. Los “objetos de saber” del Estado-Moderno enfatizan en la demografía, la natalidad y la reproducción mucho más que en la mortalidad. La técnica del poder intenta negar la muerte por medio de diversos instrumentos entre ellos los esfuerzos de la medicina por la prolongación de la vida biológica. Ello le permite a los Estados tomar el control sistemático y global de las poblaciones a nivel mundial. No se trata ahora, de la lucha de unos contra otros, sino de la manipulación bio-política de adiestramiento globalizado. Por tanto, ya no hablamos de una disciplina sino de una regularización. Ya no hace falta dialogar con el “más allá”:

“más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí, que con la tecnología del bio-poder, la tecnología del poder sobre la población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de hacer vivir. La soberanía hacia morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de regularización y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir” (Ibíd. 223).

Existe según esta perspectiva una gradual descalificación de la muerte como institución social. La muerte de ser temida en la Edad Media pasó a ser algo vergonzoso, ubicada sin mas del lado de lo privado. El mensaje original de Foucault, luego de examinar la obra de referencia minuciosamente, versa sobre los siguientes puntos principales: a) el poder crea a la persona dotándolo de cierta significación para sí y para los otros, b) la sociedad integrada por relación de guerra constantes fue estabilizada creando círculos de profesionalización técnico militar, c) el estado ha expulsado la guerra hacia sus fronteras pero ella nunca ha

desaparecido sino que da sentido al orden social, d) un discurso jurídico e histórico anclado en la soberanía hace de la guerra el fondo de las relaciones de poder, e) la lógica tripartita de la antigüedad es reemplazada por una bipolar propia de la mitología semítica, f) la pretensión de verdad y el discurso histórico son siempre funcionales al poder y al grupo que temporalmente ejerce una posición de poder, g) en contraposición con Hobbes, para Foucault la guerra se funda en el Estado y la posibilidad de evitar el riesgo y el peligro de una verdadera guerra, por lo tanto en una no-guerra y h) la guerra de razas derivada del determinismo biológico del siglo XVII ha tomado dos canales, uno se refiere al avance bio-tecnológico inherente al régimen capitalista estadounidense mientras el otro a la “lucha de clases” marxiana cuya mala-interpretación ha dado origen al comunismo. Si alguien, sigue dudando de la completa desaparición del comunismo, quizás deba voltear su mirada hacia China.

En materia de seguridad pública, las contribuciones de Foucault al estudio de los poderes de Estado y la defensa de la soberanía han sido variadas. Con un estilo recursivo y cíclico, el filósofo francés nos permite comprender la lógica del poder y la estructuración de los imperios. En efecto, la fragmentación de los Imperios no sólo da lugar a nuevas estructuras que toman sus valores principales y los revitalizan forjando así una nueva invención de su propia identidad, sino que además basan su solidaridad política en concordancia a una vieja rivalidad dada en tiempo y espacio. Podemos afirmar ¿que el imperio nace del miedo político?. Siguiendo el desarrollo del filósofo francés la respuesta es afirmativa. El miedo nace de la escasez la cual a su vez regula las relaciones de comercio, la guerra en tanto forma productiva de comercio, genera nuevas formas de intercambio. Pero lograda la estabilización externa, la inseguridad interna hace su aparición creando un estado de rivalidad entre los miembros de la comunidad.

Veamos, sumariamente como la conformación del Imperio Romano –tras la coronación de Octavianus- sucede luego de largos años de lucha civil entre populares y aristócratas, mismo ejemplo puede observarse, en la conformación del Imperio Español y la lucha entre católicos y musulmanes, o el Británico y la sangrienta refriega entre protestantes y católicos. Sin ir más lejos, Estados Unidos antes de su consolidación como potencia en el mundo, se ve sumergida en una cruel guerra civil entre Norte-Sur como Rusia entre mencheviques y bolcheviques. Luego de la victoria de una facción sobre otra, surge un nuevo mensaje, una nueva narración histórica que toma ese conflicto bipolar y lo homogeniza creando lo que los antropólogos llaman uni-culturalismo; si se quiere en una clase de apología judeo-cristiana del bien y el mal. Esta acto fundador tiene dos dinámicas, por un lado exagera ciertos valores sociales por lo general vinculados a la bondad, la fiabilidad, el trabajo de la tierra y la salvación mientras que por el otro borra de un plumazo el discurso del vencido. En algunos casos, el discurso del vencido puede ser invertido y convertido en objeto “fetiché” para rememorar la propia grandeza. Por ejemplo, los Estados Unidos han basado, a lo largo de los años y una vez que finaliza la Segunda Gran Guerra, su discurso político en base a la demonización de aquellos que en el campo de batalla fueron sus enemigos, los nacionalsocialistas, reivindicando para sí la gloria de haber librado al mundo de tal “maldad” y exageran los crímenes de lesa humanidad cometidos en los campos de Exterminio (que no huelga decir fueron reales); miles de Films, poemas, y otros mecanismos discursivos apuntan a estimular la emoción por la tragedia que significó el asenso de los Fascismos europeos, pero misteriosamente no consideran de la misma forma a los bombardeos nucleares en población civil en Hiroshima y Nagasaki (y ello no fue menos real). La narrativa histórica obedece a la hegemonía de los vencedores y a su ley. Misma relación puede hacerse en “la colonización española en América” en donde miles de discursos subalternos quedaron en el olvido bajo un completo manto de silencio. Bajo ninguna forma, Foucault ha reivindicado el surgimiento de los fascismos ni mucho menos una idea de anarquía ético-moral como le critica R. Scruton.

La idea de Imperio, aunque Foucault no lo diga expresamente, es una quimera como lo

es el principio de escasez y/o seguridad. Si la posición inicial es que, la escasez lleva a la destrucción total, los actores involucrados especularán con el fin de evitar la desaparición de la sociedad. Desde el mismo momento de su aparición, la inseguridad está destinada en convertirse en seguridad, de la misma forma que apenas nacido un Imperio ya está en vías de desaparición. Existe una interesante revisión crítica a Foucault llevada a cabo por K. Puente sobre la forma de concebir el poder. Partiendo de la base que el poder adquiere una naturaleza relacional y se encuentra diseminado por todo el sistema social a la vez que se diferencia (precisamente) de la dominación por la presencia de un grado de libertad, Puente cuestiona la universalidad de la teoría foucaultiana por dos motivos principales: a) la idea de concebir el poder como omnipresente implica que no puede ser operacionalizado y en tanto toma una definición filosófica. Desde esta perspectiva, no sería posible hablar de una Ciencia Política sino simplemente de Filosofía del poder. Por otro lado, y b) la teoría de la libertad y el poder en Foucault tiene muchos problemas a la hora de explicar fenómenos como la esclavitud en donde la dominación y el ejercicio de poder no mantenían una separación tan tajante como el filósofo francés propone. En tanto ilustrativa, original, holística y elegante, Puente sugiere que Foucault pretende explicarlos todo y en ese intento descuida aspectos constitutivos importantes de la política (Puente, 2006).

Al margen de sus propias limitaciones, consideramos que los aportes de Foucault permiten comprender –desde una perspectiva cabal– todas las facetas del poder. El discurso ideológico se arma por medio de la unificación que conlleva un estado de caos o conflicto previo. Pero esa construcción unificada necesita del caos, lo proyecta y dirige hacia su exterior, hacia el enemigo, hacia otros territorios. En ese acto de nuevo bautismo, que no es otra cosa que la conquista, el Imperio se expande y para sí reivindica la gloria del Imperio que lo ha precedido. Llega un momento que por limitaciones demográficas, físicas o económicas la expansión de ese imperio se detiene, y en consecuencia implosionan sus bases desplazando el conflicto desde el exterior hacia el interior. Resurge la vieja lucha bipolar que había dado nacimiento –como prerrequisito indispensable– al imperio pero en este caso no como indicador de grandeza sino de colapso. Las fronteras exteriores comienzan a debilitarse, y los dominados –bajo la dialéctica descrita por Foucault– se convierten en dominadores para que el ciclo comience nuevamente. Los invasores, finalmente, harán colapsar la estructura y se fusionarán culturalmente hasta el grado de crear un nuevo uni-culturalismo, una nueva imagen, y un nuevo discurso. Es, ni más ni menos, esta es la dinámica que se ha dado entre Roma y El Medievo, entre el mediterráneo helénico-romano y el mundo germánico de la modernidad. Por último, la salvación toma en uno y en otro autor carriles diferentes. Para Foucault es la promesa que guía la conducta y la voluntad individual mientras para Robin es la contra-cara del adoctrinamiento político.

Conclusión

Si bien tanto Robin como Foucault, a su manera y desde diferentes perspectivas, echan luz sobre el tema en estudio, existen en ellos diferencias (sustanciales) en cuanto a las causas y efectos del miedo político. En principio, Foucault (en los textos examinados) no va a hablar (expresamente) de miedo político sino de seguridad, territorialización, crisis, riesgo y peligro. En este contexto, si para Robin el miedo genera una propensión natural en el hombre al adoctrinamiento del Príncipe, en detrimento de su propia libertad, en Foucault el concepto de seguridad se encuentra asociado a una ruptura introducida en el siglo XVII con respecto a la idea cristiana de protección. Los dioses griegos se caracterizaban por ser benevolentes con los humanos, ayudarles a construir sus murallas, incluso en alentarlos o prevenirlos con respecto a ir a la guerra pero de ninguna forma cumplían un rol sobre-protector. El dios hebreo, por el contrario, introducido en las raíces del Imperio Romano por Constantino, promovía una protección casi absoluta sobre sus fieles como el pastor con sus ovejas.

Todas las ovejas merecen ser salvadas, es trabajo del pastor guiar a su rebaño por el camino correcto. La tesis de Foucault sobre la posición del “buen pastor” y los efectos de la reforma protestante crean en la Europa medieval una crisis política sin precedentes. En el concepto de predestinación se destruía por completo el control que pretendía la Iglesia Católica en la Edad Media. A saber, tanto los condenados como los salvados no necesitaban de las instrucciones y cuidados “del pastor” por cuanto su destino ya estaba escrito. La construcción de la población como un todo coherente, circunscripto a un determinado territorio y la noción de seguridad terminarían por reemplazar esas viejas estructuras sociales en ruinas y darían nacimiento a una nueva forma de concebir el mundo, la economía política.

Por el contrario, para Robin, el tema de la legitimación política se encuentra vinculado a los siguientes tópicos. El miedo no debe ser comprendido como prerequisite para la lógica política sino como un obstáculo hacia ella, una barrera hacia la justicia y la igualdad. El miedo tiene una tendencia conservadora tendiente a perpetuar los privilegios de ciertos grupos en detrimento de otros. Como resultado, éste opera en una inestabilidad manifiesta para preservar el status quo. El problema del miedo en Robin adquiere, a diferencia de M. Foucault, una característica que si no es universal por lo menos trasciende las etapas históricas. Los regímenes políticos, de alguna u otra manera, han recurrido al miedo como un instrumento de legitimación de formas similares.

Aun cuando Foucault reconoce el mismo principio que Robin sobre la legitimidad política por medio de la coacción, su perspectiva difiere en tres puntos principales. El primero de ellos, es que la idea de seguridad, riesgo, crisis se encuentra (inevitablemente) asociada al principio económico de escasez y la necesidad de trabajo, a la cual se remiten los textos sagrados de la mayoría de las mitologías; tema que C. Robin no trata en su libro. Segundo, para Foucault existe un quiebre en la idea de seguridad como hoy la conocemos, el cual se remonta al cristianismo pastoral y a la idea de población como un todo orgánico (rebaño) que el gobernante debe proteger. Por último, en contraste con Robin quien enfatiza en la legitimidad política, Foucault encuentra que la legitimidad del “Príncipe” es, en principio dada, por el propio discurso histórico, la medicina, la disciplina sexual, y la imposición de la “verdad” cuya máxima expresión se observa en el desarrollo o expansión de la Ciencia Moderna y la genealogía. Lo que uno ve como naturalmente dado al Ser Humano (el caso del filósofo francés), el otro lo parece desdeñar como un verdadero obstáculo de la emancipación política (el politólogo americano). En resumidas cuentas, la seguridad de Foucault hace hincapié en la contingencia y en la bipolaridad del código como así también en el derecho del gobernante a enfrentar las amenazas externas o internas para ganar mayor legitimidad (verdad) mientras en Robin el miedo se comprende como un camino de adoctrinamiento interno el cual lleva inevitablemente a la creación de esas amenazas con el fin de buscar apoyo interno y viceversa. No obstante, éste último enfatiza en que el juego entre las amenazas internas y externas es mutuamente articulado por las aristocracias en su propio beneficio. La Elite es ajena al rol político que desempeña. Inversamente, Foucault no cree que esa dinámica sea posible. El gobernante es tan proclive a ser gobernado como el gobernado a transformarse en gobernante. Sus argumentos descansan sobre el concepto de auto-humillación ascética del cristianismo. De todos modos, ambos autores coinciden en señalar a la libertad, o mejor dicho al miedo a la libertad como el causante del autoritarismo y/o totalitarismo político. Una tesis que muy bien puede ser comparada a la luz de los trabajos de E. Fromm.

Bibliografía

FOUCAULT, M.

2001 *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: FCE.

2006 *Seguridad, Territorio, Población: curso en el Collage de France (1977-1978)*.

Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

HOBBS, T.

1998 *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*. México: FCE.

MAQUIAVELO, N

2006 *El Príncipe*. Buenos Aires: Losada.

LUHMANN, N.

1995 *Poder*. México: Universidad Iberoamericana.

PUENTE, K.

2006 “Sobre la Concepción del Poder en Foucault”, en *Revista de la Universidad Cristóbal Colón*, I: 57-67.

ROBIN, C.

2009 *El Miedo: historia de una idea política*. México: FCE.

SCRUTON, R.

2001 *Cultura Para Personas Inteligentes*. Barcelona: Península.

SPINOZA, Baruch de.

2005 *Tratado Político*. Buenos Aires: Quadratta.

VERNANT, J. P.

2005 *Érase una vez ... el universo, los dioses, los hombres*. Buenos Aires: FCE.

